

# Das Lotos-Sūtra

Übersetzt von Max Deeg

Mit einer Einleitung von  
Max Deeg und Helwig Schmidt-Glintzer

2. Auflage

Mit freundlicher Unterstützung durch Soka Gakkai International e. V.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über  
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.  
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,  
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in  
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

2., durchgesehene und korrigierte Auflage 2009  
© 2009 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe dieses Werkes wurde durch die Vereinsmitglieder  
der WBG ermöglicht.  
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-534-23020-4

## Inhalt

Einleitung . . . . .	7
Text Sūtra vom Lotos des Wunderbaren Gesetzes . . . . .	25
Glossar . . . . .	331
Konkordanzen . . . . .	351
Übersetzte Eigennamen und Termini . . . . .	351
Restliche transliterierte Eigennamen und Termini . . . . .	361
Chinesische und indische Kapitelüberschriften . . . . .	363

## Vorwort zur zweiten Auflage

Nur kurze Zeit nach Erscheinen der ersten Auflage der Übersetzung des Lotos-Sūtra ist nun bereits die zweite Auflage erschienen. Ich habe die Gelegenheit genutzt, einige Fehler und Unstimmigkeiten zu bereinigen und zu verbessern. Mein besonderer Dank geht an Armin Jäger, dessen durch stetige Lektüre und Beschäftigung mit dem Text geschärfte „Augen der Weisheit“ viele dieser Inkonsistenzen ans Licht gebracht haben.

Der Übersetzer

## Einleitung

Max Deeg  
und  
Helwig Schmidt-Glintzer

Das Lotos-Sūtra gehört zu den wichtigsten Texten des Mahāyāna-Buddhismus. Früh schon ist es nach Ausweis komplett erhaltener Versionen oder von Bruchstücken in die Sprachen aller Völker übersetzt worden, bei denen der Mahāyāna-Buddhismus Aufnahme gefunden hat, also ins Chinesische, Tibetische<sup>1</sup> und andere zentralasiatische Sprachen wie das Alttürkische (Uigurisch), aber auch in iranische Sprachen wie das Khotan-Sakische und das Sogdische. Man darf wohl behaupten, dass von diesem Sūtra, vollständig oder in Bruchstücken, die meisten historischen Handschriften in diesen unterschiedlichen Sprachen, aber auch in diversen Schriftsystemen vorliegen.<sup>2</sup>

Die Gleichnisse und Episoden, die im vorliegenden Text enthalten sind, wie etwa das des „Verlorenen Sohnes“ oder des aus dem Boden hervorspringenden Stūpa des Buddha „Juwelenreich“ (Prabhūtaratna), haben die Bildersprache des Mahāyāna-Buddhismus geprägt. Dies ist in den zentralasiatischen und chinesischen buddhistischen Höhlenmalereien wie jenen in Dunhuang allenthalben festzustellen.<sup>3</sup> Die mittelalterlichen Literaturen in den Ländern Ostasiens sind voll von Anspielungen auf einzelne Begebnisse und Schilderungen

<sup>1</sup> Der tibetische Kanjur enthält eine vollständige Übersetzung des Sūtra aus dem frühen neunten Jahrhundert von Surendrabodhi und Sna-nam Ye-śes-sde.

<sup>2</sup> Vgl. Soka-Gakkai International (Hg.), *Buddhistische Manuskripte der Großen Seidenstraße: Das Lotussutra und seine Welt; Manuskripte und Blockdrucke (1.–19. Jh. n. Chr.) aus der Sammlung der St. Petersburger Abteilung des Institute of Oriental Studies*, Wien 2000, Katalog zu der Ausstellung zum Lotossūtra in der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, und der Österreichischen Nationalbibliothek, Wien.

<sup>3</sup> Vgl. J. Leroy Davidson, *The Lotus Sūtra in Chinese art. A study in Buddhist art to the year 1000*, New Haven 1954 (Yale publications in the history of art, 8). Die bisher beste Studie zu dem Thema ist Eugene Y. Wang, *Shaping the Lotus Sutra. Buddhist Visual Culture in Medieval China*, Seattle and London 2005 (University of Washington Press).



aus dem Lotossūtra,<sup>4</sup> und die buddhistische Kunst Ostasiens lebt von Darstellungen aus diesem Sūtra.<sup>5</sup>

Wohl kein anderer buddhistischer Text hat ebenso nachhaltig gewirkt. Es waren dabei sicher die schon erwähnte bildhafte Sprache und der gleichnishafte und kosmologische Inhalt, die dem Lotos-Sūtra vor allem in Zentral- und Ostasien und vor der Etablierung des esoterischen oder tantrischen Buddhismus, des Vajrayāna, in Indien und den Himālaya-Regionen ab dem achten Jahrhundert seine herausragende Bedeutung gesichert haben. Das Lotos-Sūtra hat die buddhistische Welt geprägt, ist aus ihr heraus zu verstehen und erläutert diese seinerseits. Daher wird dieser Kontext in groben Zügen skizziert.

### Geschichtlicher Abriss

Für die Forschung gilt heute als gesichert, dass es sich bei dem Buddha, dem „Erwachten“, um eine historische Person handelt, deren Wirkungsgebiet im fünften und vierten Jahrhundert in Nordindien lag, im Bereich der heutigen indischen Bundesstaaten Uttar Pradesh und Bihar. Geboren in Lumbinī auf dem Hoheitsgebiet des heutigen Staates Nepal in unmittelbarer Nähe der indischen Grenze, schloss sich Gautama Siddhārtha Śākyamuni, der „Asket aus dem Geschlecht der Śākya“, der wohl aus einer Adelsfamilie stammte, der Bewegung religiös Suchender in Nordindien seiner Zeit an, die man Śramaṇas nannte. Nach einigen Jahren der Lehre bei verschiedenen asketischen und philosophischen Lehrern und insbesondere infolge eigener Anstrengungen erlangte er schließlich in Bodhgaṇyā in tiefer Meditation unter einem Baum die Erleuchtung. Er erkannte die Vier Edlen Wahrheiten, dass alles Leiden ist, dass es ein Entstehen des Leiden gibt, dass es drittens aber auch ein Ende des Leidens und konsequenterweise viertens auch einen Weg zum Ende des Leidens gibt. Er erlangte Einsicht in seine Vorgeburten und in das Gesetz der Gegenseitigen Abhängigkeit aller Phänomene (Skt. Pratītyasamutpāda).

<sup>4</sup> Vgl. Yoshiko Kurata Dykstra, *Miraculous tales of the Lotus Sūtra from ancient Japan*, Ōsaka 1983.

<sup>5</sup> Zum Lotos-Sūtra in der japanischen Kunst vgl. etwa Willa J. Tanabe, *Paintings of the Lotus Sutra*, Tokyo 1988, und Bunsaku Kurata, Yoshiro Tamura (Hrsg.), *Art of the Lotus Sūtra. Japanese masterpieces*, Tokyo 1987; in der japanischen Kultur allgemein s. George Joji Tanabe, Willa Jane Tanabe, *The Lotus Sutra in Japanese Culture*, Honolulu 1989.

Durch diese Erkenntnis war er zu einem Voll Erwachten (Skt. Samyaksaṃbuddha), zu einem So-Gegangenen (Tathāgata) geworden. Nach anfänglichem Zögern entschloß er sich schließlich, seine Lehre, das Gesetz (Skt. Dharma) zu lehren. Er begann mit seiner Lehrtätigkeit in der sogenannten „Predigt von Benares“ in Sārnāth, wo er den Dharma seinen fünf ehemaligen asketischen Begleitern darlegte, die sich vorher von ihm abgewandt hatten, als er die strenge Askese aufgegeben hatte. Dort erlangte der auch im Lotos-Sūtra namentlich genannte Ajñāta Kauṇḍīnya als Erster die Erleuchtung und wurde zu einem Arhat, einem buddhistischen Heiligen.

Nach dieser „Drehung des Rades des Gesetzes“ in Benares begann die langjährige Wanderung des Buddha durch das östliche Gangesbecken, auf der er immer mehr Anhänger, sowohl zum Teil sehr einflussreiche und wohlhabende Laien als auch Mönche und Nonnen des von ihm gegründeten Ordens, des Saṅgha, gewann und offensichtlich den Grundstein für den Erfolg des Buddhismus auch über die Grenzen seines eigentlichen Wirkungsgebietes hinaus legte. Zu seinen hervorragenden mönchischen Schülern gehörten Śāriputra, Maudgalyāyana und Mahākāśyapa, zu seinen mächtigen Laienanhängern Prasennajit, der König von Kosala, und Ajātasatru, der Herrscher des expandierenden Reiches Magadha mit der Hauptstadt Rājagṛha, in deren unmittelbarer Nähe sich der Geiergipfel, Gṛdhrakūṭa, befand, auf dem der Buddha der Tradition nach nicht nur das Lotos-Sūtra, sondern auch die meisten anderen Mahāyānasūtras gepredigt haben soll.

Nach mehr als vierzig Jahren Lehrtätigkeit geht der Buddha schließlich in der Nähe des Dorfes Kuśinagara in das Große Verlöschen, das Mahāparinirvāṇa, ein. Seine leiblichen Überreste werden nach Art von Großkönigen verbrannt und die Reliquien, in acht Teile aufgeteilt, an die verschiedenen Adelsclans und Könige verteilt, die über den Reliquien Grabtumuli, Stūpa, errichten.

Nach dem „Völligen Verlöschen“ des Buddha wurden seine Worte (Skt. Buddhavaṇṇa) die Richtlinie für die junge Religionsgemeinschaft, und diese wurden, den buddhistischen Berichten nach, im ersten buddhistischen Konzil (Saṃgīti) von Rājagṛha festgelegt, dem weitere Konzile folgen sollten. Ohne eine zentrale kirchliche Gewalt gab es offenbar schon von früh an unterschiedliche Meinungen hinsichtlich der Auslegung des Gesetzes, des Dharma, und der Regeln für die Mönche. Die Warnungen vor einer Spaltung der Gemeinde, des Saṅgha, im sogenannten Schismenedikt des Maurya-Herrschers Aśoka, der als erster überregionaler indischer Herrscher den Buddhismus förderte, zeigen, dass diese Spaltungstendenzen der Gemeinde als eine Gefahr für die Erhaltung des Dharma gesehen wurden. Diese innerreligiösen Auseinander-



setzungen belegen zugleich die Lebendigkeit und die Vielfalt des Buddhismus schon in früher Zeit, Merkmale dieser Lehre bis in die Gegenwart.

Während sich zu Beginn die Differenzen zwischen den einzelnen Gruppen, bei denen es sich zunächst wohl um lokale monastische Gemeinden handelte, auf relativ kleine Abweichungen hinsichtlich des Buddhawortes und der monastischen Regeln beschränkten, wurden diese Unterschiede hinsichtlich der Auslegung des Dharma, der Lebensführung und des Heilsweges sowie der Heilsziele im Laufe der Verbreitung des Buddhismus zwischen dem dritten vorchristlichen und dem ersten nachchristlichen Jahrhundert auch über die Grenzen des indischen Subkontinents hinaus – in die Himālaya-Regionen (Kāśmīr, Nepal, Tibet), nach Südostasien (Śrī Laṅkā, Burma), nach Zentralasien (Seidenstraßen) bis nach China – immer stärker.

### *Der Mahāyāna-Buddhismus*

Unterschiede in den Auffassungen bestanden nicht zuletzt über die Stellung des Buddha. War er nach seinem Nirvāṇa tatsächlich und vollständig nicht mehr präsent und daher unerreichbar? Und wie waren die Reliquien in den Stūpas, die der Maurya-Herrscher Aśoka (3. Jh. v. Chr.) nach buddhistischer Tradition in der topischen Zahl von vierundachtzigtausend über ganz Indien – bzw. in Jambudvīpa, dem von den Menschen bewohnten Rosenapfelkontinent – verteilt erbauen ließ, in dieser Hinsicht einzuordnen und zu verehren? Solcher Art waren die Fragen und Problemstellungen, die schließlich zu der neuen Hauptströmung des Buddhismus führen sollten, dem Mahāyāna, dem „Großen Fahrzeug“, das, historisch greifbar ab etwa der Zeitenwende, in Zentralasien und vor allem in Ostasien den Buddhismus in seinen verschiedenen Formen bestimmen sollte.

Schließlich gab es, nach der indischen zyklischen Weltsicht durchaus folgerichtig, die Annahme, dass vor dem Buddha Śākyamuni schon bereits unzählige Buddhas in anderen Zeitaltern und zum Teil an anderen Orten den Dharma gepredigt hätten und dass auch in einem zukünftigen Weltalter wieder ein Buddha, Maitreya, erscheinen würde. Wenn es nun verschiedene Buddhas zu verschiedenen Zeiten gegeben hat, war es nur konsequent, innerhalb einer expandierten buddhistischen Kosmologie – der Vorstellung, dass es durchaus noch andere Welten außer und neben der unseren gibt – davon auszugehen, dass auch dort Buddhas wirkten. Ebenfalls war es plausibel, dass das Gesetz,

das der historische Buddha Śākyamuni verkündet hatte – ähnlich dem hinduistischen Sanātana Dharma –, ein ewig gleiches sei und dass somit die verschiedenen Buddhas sich in der Transzendenz dieses Gesetzes immanierten und somit an dieser Transzendenz teilhätten. Daraus leitete sich schließlich die Lehre von der Übermenschlichkeit (Skt. Lokottara) des Buddha, bzw. der Buddhas, und ihre Systematisierung in der Lehre von den „Drei Leibern“ (Skt. Trikāya) ab, nach der es einen phänomenalen Leib (Skt. Nirmāṇakāya), einen feinstofflichen Genussleib (Skt. Saṃbhogakāya), den nur höhere Wesen wie die Götter wahrnehmen können, und einen transzendenten Leib (Skt. Dharmakāya) gibt.

Solche Vorstellungen haben wiederum Konsequenzen für die buddhistische Soteriologie: Während im sogenannten Alten Buddhismus (bis zur Etablierung des Mahāyāna-Buddhismus) der Schwerpunkt auf dem individuellen Streben nach Heil innerhalb der monastischen Gemeinschaft lag und im Erlangen der Stufe des Arhats, des vollkommenen Heiligen, und dem letztlichen Heilsziel des Mahāparinirvāṇa, des „Vollständigen Erlöschens“, bestand, richtete der sich herausbildende Mahāyāna-Buddhismus sein Augenmerk mehr und mehr auf eine universellere Konzeption der Erlösung, der Errettung aller Lebewesen aus dem „Ozean des Leidens“. Träger dieses Heilsprozesses war ein neues Ideal, der Bodhisattva, der altruistisch im Gegensatz zum Arhat eben das Heil der Myriaden anderer Lebewesen zum Ziel hat. Der Bodhisattva ist sich seiner Vollkommenen Erleuchtung (Anuttarasamyaksambodhi) sicher, stellt aber sein Eingehen ins Nirvāṇa hinter die im Grunde schier unmögliche Aufgabe zurück, all diese anderen Lebewesen zur Erlösung zu führen. Bodhisattvas widmen sich dieser wegen der Verblendung der Welt unermesslich schweren Verpflichtung über ganze Myriaden von Zeitaltern. Ein Bodhisattva geht einen schwierigen und leidvollen Stufenweg zum Heil, der in den verschiedenen „Stufen“ oder „Ebenen“ (Skt. Bhūmi), die er durchlaufen muss, zum Ausdruck kommt.

### *Das Lotos-Sūtra*

Mit dem praktischen und spirituellen Weg eines Bodhisattva wird die Wichtigkeit einer Heilsgewissheit verständlich, die sich im Lotos-Sūtra in den immer wieder vorgetragenen Prophezeiungen der Erlangung der Höchsten Erleuchtung und somit auch des letzten Heilszieles, ein voll erwachter Buddha,



ein Tathāgata zu werden, findet, die der Buddha den verschiedenen Protagonisten des Sūtra gibt. Es deutet sich hier, obwohl der Begriff nicht genannt wird, die Vorstellung des „Keims“ der Buddhaschaft in jedem Lebewesen (Skt. Tathāgatagarbha, Chin. Rulai-zang, Jap. Nyorai-zō 如來藏), an: Jeder kann die vollständige Erleuchtung erlangen.

Gewissheit gibt das Sūtra jedoch auch in der Lehre des „Einen Fahrzeuges“ (Skt. Ekayāna), des einen Heilsweges, der allen richtig im Geiste des Mahāyāna praktizierten Versuchen, den Bodhisattvapfad zu gehen, zugrunde liegt. In dem Bewusstsein dieser Einheit erwuchs zugleich die Frage, worin denn nun die Praxis dieses „Einen Fahrzeuges“ liege, und eine häufige Antwort im Lotos-sūtra ist der Verweis auf den Text selbst: Es ist die Praxis dieses Textes, das Bewahren, Rezitieren, Weitergeben usw., in dem sich ein Bodhisattva üben soll, auch wenn ihm dabei viele Hindernisse wie Schmähung, Verfolgung bis hin zu körperlichen Übergriffen drohen.

Die Frage schließlich, warum es denn trotz des „Einen Fahrzeuges“ so viele Lehren selbst in den Predigten des Buddha gibt, beantwortet das Sūtra im Kapitel „Hilfreiche Mittel“. Der Buddha als ein vollkommen Erwachter weiß um die unterschiedlichen Anlagen seiner Zuhörer und stellt sich darauf ein, indem er mit sehr unterschiedlichen Methoden die Lehre, den Dharma, darlegt. Dieser buddhistische Zweckpragmatismus, dem es um das Erreichen des Zieles der Erlösung aller Lebewesen geht, vermag auf der einen Seite zu erklären, warum selbst der Weg des Hörers (Skt. Śrāvaka), also des alten Heilsideals des Arhat, oder des Einsamen Buddha (Pratyekabuddha), der aus eigener Anstrengung und ohne Unterweisung durch einen Buddha die Erleuchtung erlangt hat, sie aber nicht predigt und weitergibt, einen gewissen Wert hat.

Das Lotos-Sūtra, das zu der frühesten Schicht der Mahāyāna-Texte zu zählen ist, vermittelt mehrere elementare Botschaften, in deren Interpretation ein den ostasiatischen Buddhismus kennzeichnendes Phänomen angelegt ist, das Nebeneinander sowohl eines Inklusivismus als auch eines Exklusivismus, die soteriologisch-hierarchische Systematisierung der verschiedenen Heilslehren und buddhistischen Texte, die man als „Aufteilung der Lehre“ (Chin. *pan-jiao*, Jap. *hankyō* 判教) bezeichnet.<sup>6</sup> Diese hat in dem mit dem Namen Zhiyi 智顗 (538–597) verbundenen sogenannten Tiantai-Buddhismus, Jap. Tendai 天台, ihren ersten Höhepunkt gefunden. In der Systematik des Tiantai nahm

<sup>6</sup> Vgl. Chanju Mun, *The history of doctrinal classification in Chinese Buddhism. A study of the Panjiao systems*, Lanham, Boulder, usw. 2006.

das Lotos-Sūtra neben dem Mahāparinirvāṇasūtra, dem „Sūtra vom Großen Völligen Verlöschen“, die vornehmste Stellung ein, da in ihm die Lehre des Buddha vollständig enthalten sei.

Der Tendai-Buddhismus wurde in Japan durch Saichō 最澄 (767–822) (postumer Name: Dengyō Daishi 傳教大師) etabliert, und er war es denn auch, der neben dem esoterischen Shingon-Buddhismus 真言 des Kūkai 空海 (774–835; postumer Name: Kōbō Daishi 弘法大師) den mittelalterlichen Buddhismus Japans beherrschte, bis in der Kamakura-Zeit aus ihm heraus neue Schulrichtungen entstanden, wie etwa die von Hōnen 法然 (1133–1212) begründete Jōdo-shū 淨土宗 und die von Shinran 親鸞 (1173–1262) begründeten Jōdo-shinshū 淨土真宗, die als oberstes Heilsziel die Geburt im Westlichen Paradies, im Reinen Land des Buddha Amitābha, Chin. Amī-tuo, Jap. Amida 阿彌陀, sehen, und deren verbindliche Texte folgende drei Sūtras sind: das Chin. Amituo-jing, Jap. Amida-kyō 阿彌陀經 (T. 366), das Chin. Wuliangshou-jing, Jap. Muryōju-kyō 無量壽經 (T. 360) und das Chin. Guan-wuliangshou-fo-jing, Jap. Kan-muryōju-kyō 觀無量壽佛經 (T. 365).

Die besondere Wertschätzung, die das Lotos-Sūtra im Tendai-Buddhismus genoss, wurde ins Absolute gesteigert durch Nichiren 日蓮 (1222–1282), der so weit ging, dem Sūtra und seinem Titel (in der Übersetzungsfassung von Kumārajīva) – Jap. Myōhō-enge-kyō 妙法蓮華經 – eine alleinige Heilswirksamkeit zu geben. Aus der von Nichiren begründeten Nichiren-shū 日蓮宗 haben sich dann im Laufe des späten neunzehnten und des zwanzigsten Jahrhunderts Laienbewegungen wie die Reiyūkai 霊友会, Risshōkōsei-kai 立正佼成会 und die Sōkagakkai 創価学会 herausgebildet, die auch über die Grenzen Japans hinaus aktiv sind.

Die hohe Stellung des Lotos-Sūtra in der Hierarchie der „Heiligen Texte“ des Mahāyāna-Buddhismus ist im ostasiatischen Buddhismus, vor allem in Japan, unumstritten, auch wenn einzelne Schulen und Splittergruppen oder auch einzelne andere Texte als die für sie verbindlichsten betrachten. So hat etwa z. B. Daosheng 道生 (ca. 360–434), ein chinesischer Mönch, der im Übersetzungsteam von Kumārajīva mitgearbeitet hatte und auf den auch ein Kommentar zum Lotos-Sūtra zurückgeht,<sup>7</sup> für sich doch vor allem das Mahāparinirvāṇasūtra und die Prajñāpāramitā-Texte gelten lassen.

<sup>7</sup> Vgl. Young-ho Kim, *Tao-sheng's commentary on the Lotus-Sūtra. A study and translation*, Albany 1990.

### *Der Übersetzer Kumārajīva und die Textüberlieferung*

Der vorliegenden Übersetzung liegt, wie übrigens den meisten anderen Übersetzungen in westliche Sprachen, derjenige chinesische Text zugrunde, den Kumārajīva/Jiumoluoshi 鳩摩羅什 (344/350–409) zu Beginn des fünften Jahrhunderts (406) nach einer indischen Version übersetzt hat. Dieser Text wurde, wie erwähnt, nachdem vorher und nachher schon komplette Übersetzungen (286) durch Dharmarakṣa/Zhu Fahu 竺法護 (wirkte 265–313) unter dem Titel Chin. Zhengfahua-jing, Jap. Shōhokke-kyō 正法華經 (T. 263) und Jñānagupta und Dharmagupta (601) unter dem Titel Chin. Tianpin-miaofa-lianhua-jing, Jap. Tenbon-myōhō-rence-kyō 添品妙法蓮華經 (T. 264) und auch Teilübersetzungen ins Chinesische angefertigt worden waren, zu einem der Leittexte des Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien.

Kumārajīva, der nicht allein arbeitete, sondern, wie damals üblich, in einem Übersetzerteam, war einer der produktivsten Autoren und Übersetzer seiner Epoche; mit seinen Mitarbeitern übersetzte er vierundsiebzig Texte. Es ist nicht zuletzt seiner Übersetzungstätigkeit zu verdanken, dass der Mahāyāna-Buddhismus die führende Rolle im ostasiatischen Buddhismus gewinnen konnte. Kumārajīva schien für diese Aufgabe bestens vorbereitet zu sein. Nach seiner Biographie, enthalten in der chinesischen Sammlung „Biographien hervorragender Mönche“ (Gaoseng-zhuan 高僧傳) aus dem 6. Jahrhundert,<sup>8</sup> stammte er väterlicherseits aus einem indischen königlichen Geschlecht und mütterlicherseits aus der Herrscherfamilie des Kleinstaates Kuča an der nördlichen Seidenstraße. Er studierte in verschiedenen Zentren Zentralasiens und in Nordindien (Kāśmīr) und war durch die so gewonnene Mehrsprachigkeit für seine Aufgabe als Übersetzer bestens geeignet. Wegen seines Ruhmes als buddhistischer Gelehrter wurde er von einem Kriegsherrn, der sich zum Herrscher über einen großen Teil Nordchinas ernannt hatte, von Zentralasien in die nordchinesische Hauptstadt Chang'an gebracht, wo er den Rest seines arbeitsreichen Lebens verbringen sollte und mit anderen großen buddhistischen Meistern seiner Zeit wie Shi Daoan 釋道安 (ca. 306–385) im Austausch stand.

Kumārajīva war überaus vielseitig; er übertrug nicht nur Mahāyāna-Texte wie das „Sūtra der Transzendenten Weisheit in 25 000 Versen“ (Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitāsūtra), das Amitābha-Sūtra und das Vimalakīrtinir-

<sup>8</sup> Eine komplette und kommentierte deutsche Übersetzung dieser Biographie hat Johannes Nobel angefertigt: „Kumārajīva“, in: *Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften* No. 20 (1927), 206–233.

deśa, die „Unterweisungen des Vimalakīrti“, ins Chinesische, sondern auch andere Texte wie etwa den Vinaya, die Regeln für den Mönchsorden, der Sarvāstivāda-Schule des Hinayāna. Damit gab er dem chinesischen Orden den vollständigen indischen Vinaya, nach dem dann in China überhaupt erst regelgemäße Ordinierungen durchgeführt werden konnten.

Ein regelrechtes Kompendium mahāyānabuddhistischer Lehre ist das von Kumārajīva übersetzte (und wohl auch teilweise kompilierte) umfangreiche Da-zhidu-lun 大智度論, ein Kommentar zum Prajñāpāramitāsūtra, dem „Sūtra der Transzendenten Weisheit“, der dem berühmten indischen buddhistischen Philosophen Nāgārjuna zugeschrieben wird, nebst dem bekanntesten Text dieses Philosophen, die Mādhyamakakārikā, unter dem Titel Zhong-lun 中論, „Abhandlung zum Mittleren“.

Kumārajīva setzte einen neuen Standard chinesisch-buddhistischer Übersetzungssprache und -terminologie, der erst mehr als zwei Jahrhunderte später durch den berühmten chinesischen Mönch und Indienpilger Xuanzang 玄奘 durch ein neues Übersetzungsideom in Frage gestellt wurde. Die Sprache Kumārajīvas aber blieb bestimmend für den Buddhismus in Ostasien bis in die Gegenwart. Ein Grund dafür war sicher, dass Kumārajīva als einer der ersten Übersetzer in China Texte übertrug, die nicht mehr in mittelindischer Sprache, sondern im Sanskrit verfasst bzw. teilweise in diese Sprache übersetzt waren. Vor allem aber war es die kongeniale Verwendung in den chinesischen philosophischen und religiösen Traditionen bereits erprobter Begriffe und Begriffselemente bei der Übersetzung. Kumārajīvas Übersetzungen des Lotos-Sūtra und anderer Mahāyāna-Sūtras wurden so zu „Bestsellern“ des ostasiatischen Buddhismus und sind dies bis heute geblieben.

### *Das Lotos-Sūtra im Westen*

Trotz ihres länderüberschreitenden Erfolges und ihrer die Kulturen Ostasiens prägenden Wirkung erschlossen sich die Mahāyāna-Sūtras der westlichen Leserschaft nach der „Entdeckung“ des Buddhismus im 19. Jahrhundert nur relativ langsam und verzögert. Daher liegen auch von den grundlegenden Mahāyāna-Sūtras nur wenige vollständige und einem allgemeinen Publikum zugängliche Übersetzungen ins Deutsche vor.<sup>9</sup> Zwar gab es immer wieder Ein-

<sup>9</sup> Eine Bibliographie der Übersetzungen in westliche Sprachen bis zum Erscheinungs-



zelpublikationen wie die Übersetzung des Laṅkāvatāra-Sūtra, des „Sūtra vom Herabstieg (des Buddha) nach Laṅkā“.<sup>10</sup> Ältere Übersetzungen wichtiger Texte sind die des „Goldglanz-Sūtra“ (Suvarṇaprabhāsottamasūtra)<sup>11</sup> und der „Darlegungen des Vimalakīrti“ (Vimalakīrtinirdeśa)<sup>12</sup>. Aber erst mit der Etablierung von ostasiatischen buddhistischen Gruppen im Westen, die sich ausdrücklich auf das Lotos-Sūtra beziehen, hat dieser Text auch im Westen eine stärkere Beachtung in der allgemeinen Wahrnehmung gefunden. Die westlichen Reaktionen auf das Lotos-Sūtra ebenso wie auf andere Mahāyāna-Sūtras im Westen lassen sich in zwei Gruppen und Phasen aufteilen. Erstens die rationalistische „Lesart“ des Buddhismus, die mit der Entdeckung der in der mittelindischen Sprache Pāli verfassten Texte des südlichen Theravāda-Buddhismus vor allem in Śrī Laṅkā (Ceylon), aber auch in Myanmar (Burma) und Siam (Thailand) aufkam. Diese Tradition konnte in den Texten des „Nördlichen Buddhismus“, des Mahāyāna, nur eine Verfälschung und Korruption der ursprünglichen Lehre des Erhabenen erkennen. Dies lag zum einen daran, dass der Kanon des Theravāda-Buddhismus, der aus drei großen Teilen – dem „Korb der Lehrreden (des Buddha)“ (Suttapiṭaka), dem „Korb der Ordensdisziplin (für Mönche und Nonnen)“ (Vinayapiṭaka) und dem „Korb der Dogmatik“ (Abhidhammapiṭaka) – bestand und deshalb „Dreikorb“ (Pāli: Tipiṭaka) genannt wurde, in einer ähnlichen Vollständigkeit und Geschlossenheit vorlag wie die Heilige Schrift des Christentums und somit nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch nach seiner Form und seinem Umfang den Eindruck eines älteren und authentischen Textkorpus machte, das auf den historischen Buddha zurückzugehen schien. Ein inhaltlicher Grund für eine höhere Einschätzung der Pāli-Texte bestand darin, dass etwa im Vergleich mit den wunderbaren Episoden und unglaublichen Zah-

datum bietet Peter Pfandt, *Mahāyāna texts translated into Western languages: A bibliographical guide*, Leiden 1986.

<sup>10</sup> Karl-Heinz Golzio, *Lankavatara Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen – Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis* (erstmalig aus dem Sanskrit übersetzt), München 1996.

<sup>11</sup> Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāsottamasūtra, das Goldglanz-Sūtra: ein Sanskrittext des Mahāyāna-Buddhismus: die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch*, 2 Bände, Leiden 1944–1955.

<sup>12</sup> Jakob Fischer, Yokota Takezo, Kawase Kozyun, *Das Vimalakīrti-Sutra*, Frankfurt 2005 (Nachdruck der Ausgabe Tokyo 1944). Nach der Entdeckung des ersten vollständigen Sanskrittextes vor einigen Jahren im Potala-Palast in Lhasa, Tibet, und dem Vorliegen einer synoptischen Textausgabe mit der chinesischen und der tibetischen Übersetzung wäre eine deutsche Neuübersetzung dieses wichtigen Mahāyāna-Textes wünschenswert.

lenreihen und kosmischen Bereichen in den Mahāyāna-Schriften diese geläutert erschienen und sich ihr Inhalt als die Grundlehre des Buddha, den man als indischen Aufklärer verstand, empfahl. Die Mahāyāna-Sūtras dagegen konnten wegen ihres offenbar verhältnismäßig jungen Alters sowie wegen ihres Inhaltes nicht als historisch authentische Quellen der Lehraussagen des Buddha akzeptiert werden.

Eine Sonderstellung nahm das sogenannte „evangelikale“ Lager ein, wie wir es nennen möchten, das mit der ostasiatischen Form des Mahāyāna-Buddhismus in China, bald aber und vor allem dann in dem sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nach Westen öffnenden Japan in Berührung gekommen war. Den Angehörigen dieses Lagers, die im wesentlichen einen protestantisch geprägten Hintergrund hatten, musste die Bilder- und Gleichnissprache, insbesondere aber die universelle Erlösungsbotschaft des Lotos-Sūtra vertraut erscheinen. Gleichnisse und Episoden wie die vom „Verlorenen Sohn“ schienen geradezu geeignet, mit entsprechenden Inhalten des Neuen Testaments verglichen zu werden, und das mitleidvolle Wirken des Buddha verwies unmittelbar auf das Heilswirken des christlichen Gottes.

Paradoxerweise hat die Tatsache dieser beiden Wahrnehmungstraditionen dazu geführt, dass das Lotos-Sūtra als erstes Mahāyāna-Sūtra aus der Sanskrit-Version von Eugène Burnouf schon im neunzehnten Jahrhundert übersetzt wurde. Die Entdeckung einer Vielzahl von Manuskripten hat zudem immer wieder zu buddhologisch-philologischen Untersuchungen geführt. Die allgemeine Wahrnehmung dieses Textes im Westen aber blieb eher schwach, weil mit dem Buddhismus andere buddhistische Traditionen in Verbindung gebracht wurden, die in verschiedenen Zeitschüben rezipiert wurden – der Theravāda-Buddhismus des Pāli-Kanons, der Zen und in jüngerer Vergangenheit verschiedene Formen des tibetischen Buddhismus. Die vorliegende Übersetzung versucht, dieser neuen verstärkten Wahrnehmung gerecht zu werden und den Text des Lotos-Sūtra als einen der grundlegenden Texte des Mahāyāna-Buddhismus wieder in den größeren Kontext der Buddhismusrezeption und -Wahrnehmung im deutschsprachigen Raum zurückzuführen.

### *Zum Entstehungszusammenhang der vorliegenden Übersetzung*

Das Projekt dieser hier vorliegenden neuen Übersetzung des Lotos-Sūtra ins Deutsche nahm seinen Ausgang von einer Ausstellung „Buddhistische Manu-



skripte der Großen Seidenstraße“, welche auf Anregung von Heinz Bechert nach der Präsentation in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien die Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel gemeinsam mit der Soka Gakkai International Deutschland e.V. im Jahre 2000 ausrichtete. Dabei wurden auch die politische Dimension und die Bedeutung des Buddhismus für Zentralasien, aber auch für die an dem östlichen Ende des als Seidenstraße bekannten Verkehrsweges gelegenen Länder China, Japan und Korea unübersehbar. Inzwischen wissen wir viel mehr über die Bedeutung, welche der Buddhismus für die Kultur Japans gehabt hat; Japan war im 6. und 7. Jahrhundert eine Einwanderungsgesellschaft mit starker maritimer Ausrichtung. Wie eng die Verbindungen zwischen Handelsbeziehungen und der Ausbreitung des Buddhismus in Ostasien waren, wird erst allmählich deutlich. Dabei war der Buddhismus trotz des Engagements und Einsatzes einzelner Mönche weithin Laienbewegung. Im Mittelpunkt dieser Ausstellung stand das Lotos-Sūtra, dieses zentrale Werk des Mahāyāna-Buddhismus, mit der Botschaft, dass sämtliche Lebewesen die Buddhanatur in sich tragen, das zu Recht auch als „die Königin der Sutras“ bezeichnet wird.

Dieses Sūtra hatte die Sōka Gakkai seit ihrer Gründung durch Tsunesaburō Makiguchi (1871–1944) in den Mittelpunkt ihrer Lehren gestellt, eine Tradition, die der zweite Präsident Jōsei Toda (1900–1958) fortgesetzt hat und die unter dem dritten Präsidenten Daisaku Ikeda (geb. 1928) vor allem durch die Förderung von Editions- und Forschungsvorhaben neue Impulse erfahren hat. Die vorliegende Übersetzung steht in diesem Zusammenhang.

### Zur Übersetzung

Die vorliegende Übersetzung des Lotos-Sūtra, chinesisch: Miaofa-lianhua-jing 妙法蓮華經, wurde nach der chinesischen Fassung Kumārajīvas in der japanischen Druckausgabe Taishō-shinshū-daizōkyō 大昭新修大藏經 (T.), Bd. 9, Nr. 262, Spalte 1a – 62c angefertigt. Die primären Vergleichstexte waren einerseits Dharmarakṣas/Zhu Fahus 竺法護 ältere chinesische Übersetzung, das Zhengfa-hua-jing (T. Bd. 9, Nr. 263, Spalte 63a – 134b),<sup>13</sup> und der

<sup>13</sup> Die Übersetzung von Jñānagupta und Dharmagupta aus dem Jahre 601, das Tianpin-miaofa-lianhua-jing 添品妙法蓮華經 (T. 264), habe ich nicht durchgehend berücksichtigt, da es sich hierbei um eine Überarbeitung des Textes von Kumārajīva handelt.

Sanskrit-Paralleltext Saddharmapuṇḍarikasūtra (ed. Kern). Erst in einem zweiten Schritt wurden die Übersetzungen des chinesischen Textes in moderne Sekundärsprachen herangezogen, v. a. die englischen von Leon Hurvitz, Burton Watson und Kubo/Yuyama, die japanische von Tsukamoto und Iwamoto, die französische von Jean-Noël Robert und die deutsche von Margareta von Borsig. Der Umstand, dass in manchen Fällen im Deutschen nur eine Übersetzungsformulierung als die passende gelten kann, begründet bei manchen Formulierungen Übersetzungsübereinstimmungen mit früheren Übersetzungen.

Bei der Zahl an Übersetzungen und angesichts der Tatsache, dass eine deutsche Übersetzung von Kumārajīvas Version des Sūtra bereits existiert, stellt sich zu Recht die Frage, warum eine weitere Übersetzung vorgelegt wird. Der wichtigste Grund liegt darin, dass eine angemessene Übersetzung nur durch einen Vergleich verschiedener Versionen möglich ist.

Obwohl diese Übersetzung völlig auf der Grundlage von Kumārajīvas chinesischem Text entstanden ist, erfuhr der Übersetzer Unterstützung in vielfältiger Weise. Besonders bedankt er sich bei Herrn Yoshiharu Matsuno und dem Lektor Armin Jäger, Hamburg, der keine Mühe scheute, immer wieder auf die Unzulänglichkeiten des Erstentwurfs hinzuweisen – und somit in der Runde das Ideal der Beharrlichkeit (vgl. 13. Kapitel) vertrat.

Ein unerlässliches Hilfsmittel waren bei der Arbeit an der Übersetzung die beiden Glossare zu Dharmarakṣas und Kumārajīvas chinesischen Übersetzungen des Freundes und Kollegen Prof. Dr. Seishi Karashima, Sōka-Universität, Tokyo, Karashima Seishi, *A Glossary of Dharmarakṣa's Translation of the Lotus Sutra* 正法華經詞典, Tokyo 1998 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica I); *A Glossary of Kumārajīva's Translation of the Lotus Sutra* 妙法蓮華經詞典, Tokyo 2001 (Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica IV), vgl. a. Karashima Seishi, *The Textual Study of the Chinese Versions of the Saddharmapuṇḍarikasūtra in the light of the Sanskrit and Tibetan Versions*, Tokyo 1992 (Bibliotheca Indologica et Buddhologica 3), welche die vorliegende Übersetzung vor einigen „Ausrutschern“ bewahrt hat. Bedanken möchten wir uns bei der Sōka Gakkai, die dem Übersetzer zwei Arbeitswochen an der Sōka-Universität, in denen er mit Prof. Karashima gemeinsam einige Kapitel der Übersetzung durchgehen konnte, gewährt hat. Besonderer Dank gilt daher Prof. Karashima. Für etwaige verbleibende Fehler sind wir allerdings allein verantwortlich.

Hinsichtlich der Übersetzung unterscheidet sich die vorliegende Fassung von derjenigen Margareta von Borsigs, aber auch von derjenigen Burton Wat-

sons in zahlreichen Punkten, so u. a. darin, dass chinesische binomische Ausdrücke oft nicht mit zwei deutschen Begriffen wiedergegeben werden, sondern nur mit einem Wort. Damit sollte nicht nur Redundanz vermieden werden, sondern auch die Sanskrit-Fassung sprach für ein solches Vorgehen. Der Vergleich des chinesischen mit dem indischen Text zeigt hier deutlich, dass Kumārajīva keinen semantischen Schwellstil verfolgte, indem er redundant übersetzte, sondern der Struktur des chinesischen Wortschatzes entsprechen wollte, die in der Tendenz besteht, aus zwei Zeichen bzw. bedeutungstragenden Einheiten, sogenannten Binomen, Wörter zu bilden.

Der Sanskrit-Text wurde also ebenfalls – in ähnlicher Weise, wie dies Hurvitz und Kubo/Yuyama getan haben – herangezogen, um in einzelnen Fällen die allein über den chinesischen Text nicht immer eindeutig beurteilbaren Entscheidungen zu treffen, ob ein Substantiv als Singular oder Plural aufzufassen ist, z. B. Chin. fo 佛, Buddha oder Buddhas, Chin. fa 法, das Gesetz (dharma) oder die Gesetze, Daseinsfaktoren (dharmā), aber auch, um zu beurteilen, ob das im Chinesischen oft nicht angegebene Subjekt eines Satzes in der dritten Person Singular oder Plural (er ..., sie ...) zu übersetzen ist oder als direktes Subjekt (ich, wir/Du, Ihr).

Namen wurden dann übersetzt, wenn Kumārajīva in seinem Text die indischen Namen ihrer Bedeutung gemäß (semantisch) überträgt, um der „Wirkung“ des chinesischen Urtextes möglichst nahezukommen, auch wenn dabei bisweilen etwas seltsam klingende Gebilde entstanden. Die Sanskrit-Namen sind im Glossar zu finden, ihre Bedeutungen stimmen aber nicht in allen Fällen völlig mit den chinesischen Übersetzungen überein. Ausnahmen sind Namen wie Skt. Avalokiteśvara, eigentlich „Herr, der (auf die Welt) herabblickt“, für Chin. Guan(shi)yin 觀(世)音, Jap. Kannon (Kanzeon), wo der Sanskrit-Name beibehalten wurde, oder Īśvara (oder Maheśvara), „Herr, Herrscher“ (Großer Herr, Herrscher), für Chin. (Da-)Zizai (大)自在, wörtlich „der (große) von selbst Bestehende, Selbständige“. Ebenso wurde mit dem Skt.-Terminus Tathāgata für Chin. Rulai 如來, Jap. Nyorai, wörtlich: der „So-Gekommene“, als Epitheton für einen voll erwachten Buddha,<sup>14</sup> verfahren.

In den meisten Fällen, in denen Kumārajīva einen indischen Namen oder einen Begriff im Chinesischen lautlich (phonetisch) wiedergibt, wurde der tat-

<sup>14</sup> Vom Skt.-Standpunkt aus ist es durchaus nicht eindeutig zu entscheiden, ob der Beiname als „So-Gekommener“ (Tathā-āgata) oder als „So-Gegangener“ (Tathā-gata) aufzufassen ist.

sächliche oder rekonstruierte Sanskrit-Name verwendet;<sup>15</sup> die Bedeutung kann in solchen Fällen im Glossar nachgeschlagen werden. Daran wurde auch im Falle von Chin. Ta 塔 festgehalten, das ursprünglich in der älteren mittelchinesischen Form \*tap eine lautliche Wiedergabe von einem Skt. Stūpa entsprechenden mittelindischen Wort \*thupa/thūpa ist und welches, im Gegensatz zu Watson, der „tower“ übersetzt, konsequent mit Stūpa übertragen wurde.

Ausnahmen sind solche Fälle, bei denen man davon ausgehen kann, dass im Chinesischen bei den jeweiligen Begriffen das „Fremdempfinden“ nicht mehr in dem Sinne vorhanden war, sondern man schon eine konkrete Vorstellung dessen hatte, was mit dem jeweiligen Begriff gemeint war: vgl. etwa Chin. Sheli 舍利, eigentlich eine lautliche Wiedergabe von Skt. Śarīra, „Körper, (Körper-)Reliquie“, das aber in der vorliegenden Übersetzung bedeutungsentsprechend mit „Reliquie“ übersetzt wird.

Für die Erklärung häufig wiederkehrender oder zentraler Begriffe sei auf das der Übersetzung nachgestellte Glossar, für die vorkommenden Eigennamen auf die Namenskonkordanz verwiesen. Dabei stehen in Einzelfällen Eigen- oder Gattungsnamen (Götter, Dämonen etc.), denen eine Erläuterung beigelegt wurde, im Glossar und wurden in diesem Fall nicht mehr in die Konkordanz aufgenommen.

<sup>15</sup> Dies geschah ohne Rücksicht auf die in Einzelfällen womöglich vom „klassischen“ Skt.-Namen unterschiedlichen Lautformen, die bisweilen über die Rekonstruktion der chinesischen Lautform erkennbar ist, wie z. B. bei Asaṃkhyeya, „unzählbar, unberechenbar“, dem nach der chinesischen Transkription a-seng-qi eher eine (so nicht existierende) indische Namensform \*asaṃkhye zugrunde liegt. Ferner ist diese Wiedergabe auf Sanskrit in einigen Fällen historisch nicht korrekt, da die unterliegenden Formen der Begriffe und Namen auf mittelindische Lautgestalt zurückgehen, der Sprachform also, in der wohl die meisten der älteren Mahāyāna-Sūtras verfasst worden waren, auch wenn die heute erhaltenen Text später „sanskritisert“ wurden.



# Übersetzungen des Lotus-Sūtra<sup>16</sup>

## Eine Auswahl

Es wurden nur Übersetzungen berücksichtigt, die aus einer Originalsprache angefertigt wurden. Die Siglen geben die Version an, die übersetzt wurde (K: Kumārajīva, S: Sanskrit-Text), sowie die Sprache, in die übersetzt wurde (D: Deutsch, E: Englisch, F: Französisch, J: Japanisch).<sup>17</sup>

Borsig, Margareta von, *Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes (nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1993 (K/D)

Burnouf, Eugène, *Le Lotus de la Bonne Loi, traduit du Sanscrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme*, Paris 1852 (Nachdruck 1989) (S/F)

Hurvitz, Leon, *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra), Translated from the Chinese of Kumārajīva*, New York: Columbia University Press 1976 (K/E; mit Kommentar und vergleichenden Anmerkungen zum Sanskrit-Text)

Katō, Bunnō; Tamura, Yoshirō; Miyasaka, Kōjirō (with revisions by W. E. Soothill, Wilhelm Schiffer, Pier P. Del Campana), *The Threefold Lotus Sutra (Innumerable Meanings, The Lotus Flower of the Wonderful Law, and Meditation on the Bodhisattva Universal Virtue)*, New York, Tokyo 1975 (K/E)

Kern, Henrik, *Saddharmapundarika, Or the Lotus of the True Law*, Oxford 1884 (Sacred Books of the East, Vol. XXI) (S/E).

Kubo Tsugunari, Yuyama Akira, *The Lotus Sutra, Translated from the Chinese of Kumārajīva* (Taishō, Volume 9, Number 262), Berkeley 1993 (Buddhist Translation and Research English Tripiṭaka 13-I) (K/E)

<sup>16</sup> Für einen kompletten Überblick der bis 1970 greifbaren Texte und umfangreiches weiteres Sekundärmaterial zum Lotos-Sūtra vgl. Yuyama Akira, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapundarikasūtra*, Canberra 1970 (Oriental Monograph Series No. 5). Nach Erscheinen von Yuyamas Bibliographie sind allein zum Lotos-Sūtra in indischen Sprachen zahlreiche Publikationen, z.T. Textausgaben erschienen. Faksimiles grundlegender Manuskripte von Handschriften sind von der Sōka Gakkai herausgegeben worden.

<sup>17</sup> Einen Überblick, v. a. über die Teilübersetzungen, bietet: Peter Pfandt, *Mahāyāna Texts Translated into Western Languages. A Bibliographical Guide*, Köln 1986 (Revised Edition with Supplement), 85–87 und 39.

Murano, Senchu, *The Sutra of the Lotus Flower of the Wonderful Law (Translated from Kumārajīva's version of The Saddharmapundarika-Sūtra)*, Tokyo 1974 (K/E)

Robert, Jean-Noël, *Le Sūtra du Lotus*, Paris 1997 (K/F)

Sakamoto Yukio u. Iwamoto Yutaka, *Hokke-kyō*, 3 Bde., Tokyo: Iwanami-Bunko 1993 (K/J; chinesischer Originaltext, japanische Kanbun-Umsetzung, moderne Übersetzung und Anmerkungen) 坂本幸男、岩本裕、法華經、東京:岩波文庫

Tripiṭaka Master Hsüan Hua, *The Wonderful Dharma Lotus Flower Sutra*, 10 vols., San Francisco 1977–82 (K/E)

Watson, Burton, *The Lotus Sutra*, New York: Columbia University 1993 (K/E)

## Weiterführende Literatur zum Buddhismus allgemein, zum Mahāyāna-Buddhismus und zum Lotos-Sūtra – Eine Auswahl:

Baruch, W., *Beiträge zum Saddharmapundarikasūtra*, Leiden 1938.

Bechert, Heinz (Hg.), *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*, Stuttgart 2000 (Religionen der Menschheit, Band 24,1).

Bechert, Heinz; Gombrich, Richard (Hg.), *Die Welt des Buddhismus*, München 1994.

Ch'en, Kenneth, *Buddhism in China: A Historical Survey*, Princeton 1964.

Fuß, Michael, *Buddhavacana and Dei Verbum. A Phenomenological and Theological Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapundarika Sūtra and in the Christian Tradition*, Leiden, New York, København, Köln 1991 (Brill's Indological Library, Volume 3).

Hirakawa Akira, *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna* (Translated by Paul Groner), Honolulu 1990.

Ikeda Daisaku, *Der chinesische Buddhismus*, Berlin 1987.

Mizuno Kogen, *Buddhist Sūtras. Origin, development, transmission*, Tokyo 1982.

Pye, Michael, *Skillful Means. A concept in Mahāyāna Buddhism*, London, New York 2004.

Reeves, Gene (Hg.), *A Buddhist Kaleidoscope: Essays on the Lotus Sutra*, Tokyo 2002.

- Schmidt-Glintzer, Helwig, *Der Buddhismus*, München 2005.
- Schumann, Hans Wolfgang, *Mahayana-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades*, München 1990.
- Skilton, Andrew, *A Concise History of Buddhism*, Birmingham 1994.
- Stone, Jacqueline, Lotus Sūtra (Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra), in: Buswell, Robert E., Jr. (Hg.), *Encyclopedia of Buddhism*, New York, Detroit 2003, 471–477.
- Williams, Paul, *Mahāyāna-Buddhism. The Doctrinal Foundations*, London, New York 2008.

Sūtra vom Lotos des Wunderbaren Gesetzes –  
Miaofa-lianhua-jing – Saddharmapuṇḍarīka-sūtra

*Vom Tripiṭaka-Meister Kumārajīva aus dem Land Kuča auf kaiserliche  
Anordnung übersetzt unter der Dynastie der Späten Qin*